

الفكر السياسي عند المعتزلة

د. محمد صمود

- ١ -

البحث الاستمولوجي يتطلب، ضرورة، الإحاطة بالواقع العام للبيئة العربية الإسلامية، ودينامياته الأولى التي حركت فكر المعتزلة بشكله العام، حتى آلت إلى تثبيت مبادئه النظرية والعملية، التي انعكست بدورها فشكلت ما يسمى بالفكر السياسي المعتزلي.

والواقع أن المعتزلة حددوا أفكارهم، الخاصة ببحرية الإنسان واختياره، وسط ظروف لا يستهان بها من الانتفاضات والاضطرابات: فـ «يوليوس فلهوزن» يحصي من ٣٧ هـ حتى ١٣٠ هـ/٦٥٨ م - ٧٤٨ م) للخوارج وحدهم نحواً من خمس وثلاثين انتفاضة قاموا بها ضد سلطة الدولة، وخاصة عندما آلت السلطة إلى الأمويين^(١). وهذه الحقبة التي زخرت بالصراعات هي التي ظهرت فيها أصول العدل والحرية والاختيار، وتبلورت فيها مدرسة المعتزلة على يد واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ / ٦٩٩ - ٧٤٩ م). وشهدت هذه الفترة نشاطاً سياسياً واسعاً، علنياً وسرياً، للفرق الشيعية ضد الأمويين، كما أن الجهمية تكونت أيضاً في الفترة نفسها، وكان زعيمها «الجهم بن صفوان» (١٢٨ هـ / ٧٤٥ م) مشتركاً في الصراع المسلح ضد بني أمية من جانب، وفي الصراع الفكري الذي دار حول حرية الإنسان والجبر المفروض، عليه، من جانب آخر^(٢). ومثله الحسن البصري (توفي ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) المعروف، يومئذ، بأنه كبير معلمي المذهب القدري في البصرة، وموقفه حين ردّ على عبد الملك بن مروان الذي سأله عن القول بالقدر والجبر، وكان مراد عبد الملك انتزاع فتوى من شخصية دينية وعلمية كبيرة نافذة الرأي في أوساط المثقفين والمفكرين بالبصرة، بهدف حماية ايدولوجية الحكم الأموي. فكما يقول المؤرخون، إن معبدا الجهني وعطاء بن يسار أتيا إلى الحسن البصري وقالوا له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، يأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب أعداء الله»^(٣). ويروي ابن عساکر^(٤) أن الحسن البصري هرب من جند الحجاج ولجأ إلى حبيب العجمي (وهو صوفي ومن تلامذة الحسن)

وقال له وهو يضطرب خوفاً: «يا أبا محمد، احفظني من الشرطة في أثري» فأجابه حبيب: استحييت لك يا أبا سعيد. أليس بينك وبين ربك من الثقة ما تدعو فيسترك من هؤلاء؟». ومن هذه المواقف ما ذكره ابن سعد^(٥) عن أيوب السختياني وهو جبري شديد العداء للقدريّة، أنه جادل الحسن البصري، أكثر من مرة، في مسألة القدر، فلم يعدل عن رأيه في هذه المسألة حتى هدده ببني أمية، فكفّ البصري عن ذلك. وروى السيد المرتضى قول الحسن البصري: «كل شيء بقضاء إلا المعاصي»^(٦). ولا يفوتنا أيضاً أن نذكر موقف غيلان الدمشقي، وهو الشخصية الثانية بعد معبد، حين كتب إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز يدعو إلى المذهب القدري، واصفاً حال الإسلام والمسلمين في عهد الدولة الأموية، وما أدى إليه هذا الحال من سوء حتى «أخيف العالم فلا يتكلم، ولا يُعطى الجاهل فيسأل» (أي: محظّر عليه السؤال). ويظهر من سرد الحادثة أن عمر لم يقتنع بمذهب غيلان، غير أنه استدعاه ليعينه في إصلاح شؤون المسلمين فوافق غيلان، وقبل بيع خزائن الأمويين، وردّ حقوق الناس إلى أهلها منادياً: «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سننه وسيرته، من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع؟»^(٧). ومن أقواله ما يدخل ضمن نطاق الفكر السياسي، كقوله: «الإمام يصلح أن يكون من قريش وسائر الأجناس من العرب والعجم، ولم يكلف الناس أن يولوا أفضلهم عند الله، وإنما كلفوا أن يولوا أفضلهم عندهم في علمه وعمله»^(٨). وتطول حادثة غيلان، ثم لا تلبث أن تنتهي بقتله، كما قُتل عمرو المقصوص، الشخصية الثالثة التي رفعت راية القدريّة، وكان معلّم معاوية الثاني حيث أثر فيه حتى صار هذا الأخير قدرياً، فلما مات والده يزيد وأراد بنو أمية مبايعته وريثاً لأبيه، رفض أن يحكم نتيجة تأثير عمرو المقصوص (٨٠ هـ / ٦٩٩ م) فيه بقوله له: «إما أن تعدل، وإما أن تعتزل»، فقبض بنو أمية على المقصوص ثم دفنوه حياً بحجة أنه أفسد الخليفة الجديد^(٩).

ويأتي عرضنا لهذه المواد التاريخية، بهدف تبيان الواقع العام للبيئة العربية، لنحدد النواة الأولى التي زرعت، والتي ما لبثت أن أئمنت على يد المعتزلة، حيث بنوا عليها معتقداتهم اللاهوتية ومن ثم أدرجوها على الواقع العملي بما يوافق جمعهم بين الفكر والتطبيق، أي بين المبادئ النظرية والواقع العملي، وبمعنى آخر: إن صياغتهم للمبادئ الخمسة جاءت نتيجة محاكاتهم ومعايشتهم للواقع العملي الذي حتم عليهم أن يعتمدوها، وبالتالي أن يردوا، أو يخضعوا، مستجندات حيواتهم إليها، كونها الفيصل في السائد والمستجد.

كان القدريّة الأولون سيئي الحظ، فقد جلبوا إلى أنفسهم غضب الأمة وسخطها، وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد، فعذبوا معبداً الجهي حتى مات، وصلبوا غيلان الدمشقي حياً، وذبحوا الجعدين درهم في المسجد يوم الأضحى، وطاردوا الحسن البصري. كل هذه الأمور جعلت المعتزلة يدركون أن ليس لهم بقاء، ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم وتشدّ أزرهم، لأن من الطبيعي أن

يُصَنَّفُوا بين أعداء السلطة بسبب بنيتهم الفوقية ، التي هي في الأصل دينية ، مثلة في موقفهم من القدر ، فإذا ما أدرجوا هذا الفكر على الواقع العملي ، فإنه ولا شك سيؤدي إلى تأثير سلبي بالنسبة للسلطة الحاكمة . فالمعتزلة يلقبون بالقدرية بمعنى (القدرة) ، أي أنهم يقدرون أعمالهم ، ويرون أن الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير ، ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينوري^(١٠) والبغدادى^(١١) ، في كلامهما عن القدرية والمعتزلة ، لا يفرقان بينهما ، بل يتحدثان عنهما كأنها فرقة واحدة . ناهيك بأن المعتزلة يعتبرون غيلان الدمشقي واحداً منهم^(١٢) . ونخلص هنا إلى نتيجة مفادها أن المعتزلة في المقام الأول قدرية ، بمعنى القدرة ، أي أنهم يريدون أفعالهم على العكس من الجبرية الذين يقولون بأن أفعالهم مقدره سلفاً حسب ما خطته يد الغيب ؛ وثانياً : إن أساسيات توجهات المعتزلة ، تعتمد بدنيامياتها ، على العقل الذي يحول ويدور وسط الثوابت والمستجدات من حياتهم الدينية والفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فيؤطر ما يتناسب مع مبادئه محاولاً إخضاع ما يخرج عن حدوده بمحاولته استلابه وثأقيته النصية وبالتالي إخضاعه له . فمن الطبيعي أن يشار بالبنان ضد هذا الفكر الممثل بالمعتزلة ، بسبب نتائجه التي تؤدي إلى تفتح إمكانيات الإنسان المعتزلي المزود بالإرادة والعقل والقدرة ، فيقبل ويرفض حسبما يرتأي ، وهنا يصح رأي غولدنزهر^(١٣) عندما يتحدث عن موقف أصحاب السلطان الأمويين تجاه القدرية أو المعتزلة ، قائلاً : « كانوا [أي الأمويين] يكرهون الفائلين بالقدر ، وإن ذلك لم يكن منهم عن ضيق بالمناقشات الكلامية بحد ذاتها ، بل لأنهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطراً على سلطانهم » .

ورأي أحمد أمين في هذا الموضوع صريح جداً ، إذ يقول : « فلعل المعتزلة ورثوا أيضاً كراهية بني أمية من شيوخهم هؤلاء [يقصد معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القدرية وجهم بن صفوان من الجبرية] ، وبنو أمية - كما يظهر - كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة ، لا دينياً فقط ، ولكن سياسياً كذلك ، لأن الجبر يخدم سياستهم ، فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسير الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء ، ودولتهم بقضاء الله وقدره فيجب الخضوع للقضاء والقدر . وجهم وإن كان جبرياً إلا أنه ثار مع الخارجين على بني أمية ، وقال بأقوال أحفظت عليه الناس فاستغلت السياسة (الأموية) كراهية عامة الناس له وقتلته »^(١٤) . فإذا كان الجبر يخدم من قريب أو من بعيد سياسة الدولة ، فمن الطبيعي أن يخشى الساسة الأمويون أفكار المعتزلة خوفاً من أن تنتشر لدى جمهور الأمة وتتغير المعادلة . فبدلاً من أن يكون نظام الحكم السائد نتيجة لمشيئة الله ، وبأنه مقدر سلفاً ولا خروج عن طاعته ، يصبح الأمر معاكساً كلياً إذا ما فسر في ضوء القدرية ، حيث المحك الأساسي العقل ، وحيث الإرادة والقدرة على اختيار الأفعال تشكل مقومات فردية ذاتية خارجة عن أي سلطة لاهوتية ، وبالتالي تفرض الإنسان المعتزلي سيد الموقف ، بيده زمام الأمر ، يميز بين الخير والشر ، يعرف الحسن من القبيح ، دون الاستعانة بالشرع أو اللجوء إلى النص ، وهنا تكمن أوجه الخطورة بالنسبة للسلطة الأموية التي كانت ترى بأن الجبرية كأيديولوجية تخدم مصالحها . ويبدو أن هذا

ما قصده القاضي عبد الجبار (توفي ٤١٥ هـ) بقوله: «أول من قال بالجبر وأظهره، معاوية» وقوله: «إن معاوية أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه يجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية»^(١٥). فبصرف النظر عن كل اختلاف حول مبلغ إيمان الأمويين، فإنهم كانوا في نظر كثير من أهل النسك والزهد غير أهل لأن يكونوا في مركز الخلافة على المسلمين، غير أن هؤلاء من جانبهم كان لا بد لهم من عقيدة تسند حكمهم إلى جانب القوة، ولم تكن هذه العقيدة أو الإيديولوجية - بمعنى أدق - إلا الجبر، فما من عقيدة تمسك زمام الأمر وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولائهم مثل عقيدة الجبر، إن وصولهم إلى الحكم وأعمالهم ليست إلا نتيجة لقدر من الله قد قدر، وبذلك كان يمدحهم شعراؤهم^(١٦).

ونتيجة لموقف السلطة هذا، كان لا بد من طرح فكر سياسي بديل يناهضه، يعتمد الحرية والقدرة كديناميتين للقبول والرفض، وهكذا نشأ هذا الفكر عن أصول دينية سياسية كرد فعل للذين ينسبون إلى الله أوزارهم، ولذلك كان مفهوم حرية الإنسان أحد شقي مشكلة الجبر والاختيار؛ تلك المشكلة التي عالجها المتكلمون وأغلب الفلاسفة بوصفها مشكلة ميتافيزيقية مجتة، أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست من مشكلات العمل، أو بمعنى آخر: هي مشكلة تتعلق بالأصول لا بالفروع. ولقد وجدنا مفهوم الحرية يخرج عن دائرة المألوف عند المعتزلة، ويمتد إلى المنحى الأخلاقي، حتى يبلغ ذروته في الشق السياسي، ولهذا اكتسب مصطلح الحرية عندهم مجالاً سياسياً جعل هذا الفكر يمتاز لدرجة أن الحملة عليهم كانت بسبب موقفهم منها (أعني الحرية) تلك الحملة التي تكاد تخرجهم من دائرة أهل السنة والجماعة وترميهم بالشرك والفسق. وهكذا ورث المعتزلة عن القدرية الأوائل توجهاتهم ومنظوماتهم السياسية، التي ما لبثت أن أُنعت وتبلورت نتيجة إحاطتهم بظروف بيئتهم، وبانت أفكارهم عن الحرية والاختيار تحمل في طياتها بعداً سياسياً، يحتاج إلى تنظيم في سبيل تدعيم كياناتهم، وبالتالي نشر أفكارهم على الأمصار، هذا الفكر المتكامل الذي صاغوه تحت «الأصول الخمسة» التي هي أشبه ما تكون ببيان سياسي تنظيمي، فلا ينال شرف الانتساب إليهم إلا من قام فكره على أساسه وقواعده؛ أي أنهم رأوا في أصولهم الخمسة مجموع القضايا التي كانت مثارة في بيئتهم في تلك الحقبة، وهذا ما يستدل من جواب القاضي عبد الجبار لمن سألته: «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟» إذ قال: «... لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملعدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرها قد دخل في باب العدل؟ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين؟ وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟»^(١٧).

الحقيقة أن المصادر لا تمدنا بعلومات وافرة عن تنظم المعتزلة السري، وربما كان السبب فقدان أكثر تراثهم، إضافة إلى سبب آخر لا يقل أهمية، هو الاضطهاد الذي عانوه. فحال بدوره دون عنية هذا التنظيم. ولكن عرضنا لبعض النصوص يتيح لنا افتراض مثل ذلك التنظيم، الذي كان ولا شك سرياً في بداياته الأولى. وما يدل على حيبتهم بممارسة أفكارهم في بداياتها، ما كان على يد مفكرهم الكبير أبي الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٢٧ هـ / ٧٥١ - ٨٤٢ م)، فهو الذي «صنف كتاباً للمعتزلة، وبين لهم مذهبهم، وجمع علومهم، وسمى ذلك الأصول الخمسة... وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية: هل قرأت له الأصول الخمسة؟ فإن قال: نعم، عرفوا أنه على مذهبهم»^(١٨). وعن الاضطهاد الذي عاشه المعتزلة مما اضطرهم إلى الاستخفاء بآرائهم، يقول عبد الجبار: «أصحابنا لبسوا طريقة الاستتار والاتقاء من الخوف... واستمر على أصحابنا هذا الانقباض [!]... لأن الخصوم اختلطوا بالظلمة واستعانوا بهم على أهل العدل والتوحيد... ولولا ما ذكرنا من الانقباض لظهروا به ولأظهروه»^(١٩). ويبدو أن التخفي ألجأ بعضهم إلى إقامة مدارسهم الفكرية وحلقات دروسهم في مزارع خاصة بهم، بعيداً عن المدن وأعين الشرطة^(٢٠). ولعل في القصيدة^(٢١) التي مدح بها صفوان الأنصاري «واصل بن عطاء» ما يلقي بعض الضوء على هذا التنظيم إن صح التعبير، وهي القصيدة التي يقول فيها عن واصل وصحبه:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة	إلى (سوسها) الأقصى وخلف البرابر ^(٢٢)
رجال دعاة لا يفـل عزيهم	تهم جبار ولا كيد مـاكر
إذا قال: مروا في الشتاء تطوعوا	وإن كان صيف لم يخف شهر ناجر ^(٢٣)
بهجرة أوطان وبذل وكلفة	وشد [و] أخطار وكـد المسافر
فانجح مسعاهم وأثقب زندهم	وأورى بفلج للمخاصم قاهر ^(٢٤)
وأوتاد أرض الله في كل بلدة	وموضع فتياها وعلم التشاجر ^(٢٥)

وما يبرر وجود مثل هذا التنظيم على الصعيد النظري والعملي، هو تلك الصراعات التي خاضوها ضد كثير من الأديان والنحل التي كانت تستهدف غايات سياسية ضد الدولة العربية من وراء حرها للإسلام. ولقد تبدى ذلك في مرحلة الحركة الاعتزالية الأولى التي اتخذت خط المواجهة مع فرق الثنوية وفصائلها مناظرات وجدلاً، وتصدياً بالدعوة والسلاح^(٢٦). واعتقادي أن هذا ما جعل عبد الجبار يخصص الجزء الخامس من مغنيه بأكمله لهذا الغرض.

الإمامة من المسائل ذات الشأن في الفكر الإسلامي، بل تشكل قضية كبرى اختلف المسلمون بشأنها، ثم

استمرت في مقدمة المسائل التي فرقت كلمة المسلمين لعدة قرون^(٢٧)، وهي تعتبر سبباً رئيسياً من أسباب نشوء الفرق الكلامية والمذاهب الفكرية، فأين وقف المعتزلة من هذه الإمامة؟ وكيف صاغوا أفكارهم السياسية الخاصة بها؟

ينطلق المعتزلة من فكرة مؤداها أن الناس بحاجة إلى إمام يعرفهم مصالحهم الدينية والدنيوية^(٢٨)، وأن «الناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا إلى الحكام»^(٢٩)؛ أي إن عجز هؤلاء الناس عن إدراك مصالحهم دون الاستعانة بحاكم أو إمام متأثراً عن جماع طبائعهم وغلبة شهواتهم وكثرة جهلهم وشدة نزاعهم^(٣٠)، ناهيك بأن الأمة اتفقت برمتها على أن الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام قائم بالأمر^(٣١)، استناداً إلى مبادرة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي ﷺ بقوله: «لا بد لهذا الأمر من يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم. فقالوا من كل جانب في المسجد: صدقت صدقت...»^(٣٢)، وهو دليل أهل السنة على وجوب الإمامة وضرورة قيامها^(٣٣).

وهكذا بات مبدأ الوجوب يشكل نقطة تحورت حولها أكثرية الفرق الإسلامية، فاتفقت جميع فصائل الشيعة والخوارج والمعتزلة على خط عام، هو وجوب الإمام والحاجة الضرورية إلى تنصيبه^(٣٤)، ما عدا النجدات من الخوارج^(٣٥)، فإنهم قالوا: «لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم». وكذلك الأمر موقف أبي بكر الأصم^(٣٦) الذي لم يوجب إقامة الإمام^(٣٧)، ومن أقواله: «لو تكافأ الناس عن التظالم لاستغنوا من الإمام»^(٣٨)، ويبدو أن النجدات والأصم وهشام بن عمرو الشيباني الفوطي المتوفى حوالي ٢١٨ هـ، لا ينكرون وجوب الإمامة، بمعنى ضرورة قيام السلطة الحاكمة في المجتمع. فهم يقتصررون على إخراج هذه القضية من إطار الشرع والدين إلى إطار «المصلحة المدنية» للمجتمع، «فليس هناك إذاً نص، ولا إجماع استند إلى نص، ولا إجماع قد حدث أصلاً... فليس الشرع هو طريق الوجوب»^(٣٩). ويبدو أن هذا الرأي مبني على نص أورده الشهرستاني بصدد توضيح هذا الموقف: «قالت النجدات، من الخوارج، وجماعة من القدرية، مثل الأصم وهشام الفوطي: إن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس، فإن تعادلوها وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته، فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد، والناس كأسنان المشط، والناس كأبل مائة لا تجد فيها راحلة، فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله؟!»^(٤٠).

لا شك في أن هذا النص يحوي في مضمونه صورة مثالية لمجتمع خال من التناقضات، تنظمه رعيته التي تعاونت على البر والتقوى، والعدل القائم على المساواة، فيزول الظلم والقلق ويسود الاطمئنان لدى الفرد والجماعة. ولعل هذا ما توخاه كل من الأصم والفوطي، وهما من رجال الاعتزال؛ بمعنى أن تحقيق هذه الأمور الخاصة برعاية الأمة، لا يتم إلا بوجود حاكم أو إمام يدير الرعية ويحقق لها سعادتها. وعندما تصان

حقوق الفرد والأمة تنتفي حاجتها إلى الإمام . وهكذا يخلص إلى أن المسألة كما رآها هؤلاء ، في مضمونها ، سياسية مدنية خالصة ، وليست ملزمة ، بل هي تدخل ضمن نطاق حرية الإنسان واختياره ، وبالتالي فهي ليست واجبة كما هي الحال في آراء معظم الفرق الإسلامية ، وإن كانت التساؤلات الكثيرة قد تحولت إلى جدليات فقهية وكلامية ، فيما إذا كان هذا الأمر يوجب عقلاً أم شرعاً أم بكليهما ، فهناك من أوجب الإمامة بالعقل والشرع معاً ، كأبي الحسين الخياط^(٤١) والماوردي من المعتزلة^(٤٢) ؛ ومن أوجبها عقلاً كالشيعة والإسماعيلية وبعض المعتزلة ؛ ومن وقف في صف أهل السنة ، فأقرها على رأيها في أمر الوجوب الشرعي كالمعتزلة عموماً ، وبشكل خاص القاضي عبد الجبار الذي تولى بسط رأيه في هذه القضية واحتج لها ، ونقض آراء المخالفين فيها ، واستهدف اعتراضه الشيعة الإمامية التي تمسكت بمبدأ الوجوب العقلي وأورثته فرقاً عديدة في مقدمتها الإسماعيلية . وفي رأي القاضي أن ثمة قضية أولية يمكن طرحها في هذا المجال أمام الذين احتجوا بالعقل كطريق لمعرفة ضرورة الإمام ، وهي أنه لو افترضنا مبدأ الوجوب الشيعي للإمامة لوجب أن يكون لها تفسير لهذا الوجوب^(٤٣) . والذي يبطل دعوى هذا المبدأ أيضاً ، هو أن وظيفة الإمامة ذاتها ، وظيفه شرعية ، ويراد بها أمور سمعية كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها^(٤٤) . فهي تستهدف حماية الدين وتنفيذ أحكامه ، وهي أداة لتحقيق العدل والموازنة بين مصالح الناس في دينهم ودنياهم ، وهو أمر يصادر مبدأ العصمة الشيعي ويلغيه ، باعتبار أن الحاكم إنسان يجوز عليه الخطأ ، وبالتالي إسقاط الوصاية المتهمة والنظر إلى الحاكم بمقياس بشري محض ؛ فهمام الإمام « كلها من مصالح الدنيا »^(٤٥) ، وبهذا أوجب الفكر السياسي للمعتزلة^(٤٦) منصب الإمام بهدف قيام سلطة عادلة تدير الأمة وتجمع شملها وتحفظ بقاءها . وفي مقابل رعاية مصالح الأمة من قبل الإمام « فرض على الأنمة أن يحوطوها عامة الناس بالحراسة لها والذيادة عنها » ما دام الإمام يهتم بشؤون الأمة « برد قوبها عن ضعيفها ، وجاهلها عن عالمها ، وظالمها عن مظلومها ، وسفيعها عن حليمها ، فلولا السائس ضاع المسوس ، ولولا الراعي هلكت الرعية »^(٤٧) . ويخبرنا القاضي بشكل أدق أن واجبات الإمام هي : إقامة الحدود ، وتنفيذ الأحكام الشرعية ، وحفظ (بيضة البلد) ، وسد الثغور ، وتجييش الجيوش والغزو ، وتعديل الشهود ، والإنصاف والانتصاف ، واجتلاب المنافع للأمة ودفع الضار عنها ، وأخذ الأموال من وجوها وصرفها في حقها «^(٤٨) . فإذا جملة الواجبات التي حددها القاضي ، للإمام الذي ارتضته الأمة بإجماعها لدينها ودنياها ، وقام بما عليه من واجبات ، هي حقوق لله وللأمة ، وجب له من الحقوق ما يمكنه من القيام بالمهمة التي اختاره المسلمون لها ، وهذه الحقوق هي تسليم الرعية والرضا به^(٤٩) ، وطاعته ونصرته فيما يراه ويأمر به ، وعلى ذوي العقد أن يقدموا له النصح ، وأن عليه أن يستشير أهل الرأي ليعرف الصواب^(٥٠) ، إذ يجوز على الإمام الخطأ فينبغي أن يكون هناك من ينبهه ويقومه ، وهم الأمة وعلمائها يبينون له موضع الخطأ ويعدلون به إلى الصواب^(٥١) .

وبهذا نخلص إلى أن جوهر الإمامة ، كما أرادها المعتزلة وكما عبر عنها كل من عبد الجبار والماوردي هو

«حراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٥٢) وبذلك يصبح الإمام زعيماً دينياً من جهة، وقائداً سياسياً من جهة أخرى^(٥٣). إن موقف المعتزلة من العقل وحرية الإرادة جعلهم يعتمدون الاختيار طريقاً إلى تنصيب الإمام، وهذا يؤدي إلى رفض مبدأ النص بكافة أشكاله وصوره العقائدية، ابتداءً بالشيعة الإمامية^(٥٤) ومروراً بالزيدية^(٥٥)، ومعتزلة بغداد^(٥٦) وبعض أصحاب الحديث^(٥٧). وموقف المعتزلة هذا من اختيار الإمام جاء نتيجة لتجارب الأمة في عهد الرسول ﷺ. ولقد ذكروا بعضاً من أحداث سياسية وعسكرية وإدارية كان قد طلب فيها الرسول ﷺ من صحابته أن يلجأوا إلى رأيهم فيختاروا لهم القادة والأمراء والولاة ثم قاس المعتزلة منصب الإمامة على منصب الحاكم والأمير والوالي للصلة القائمة بين طبيعة مهام كل من الإمام والحاكم والوالي. وبصدد الوقوف بجانب الاختيار وإسقاط مبدأ الوصية، يقول عبد الجبار، إن صحابة الرسول ﷺ قد عرفوا «من سيرته جواز الاختيار في الأئمة والأمراء، وعملوا بذلك في حياته. ألا ترى أنه لما أنفذ عسكرياً لغزو الروم قال لهم: أميركم زيد بن حارثة، فإن هلك فجعفر بن أبي طالب، فإن هلك فعبد الله بن رواحة. فهلك هؤلاء الأمراء الثلاثة، فاستعمل الجيش بعدهم خالد بن الوليد المخزومي، أميراً عليهم، فدبرهم وساسهم ولقي العدو بهم، فما أنكر النبي ذلك، بل صوبهم، وسمى خالد بن الوليد سيف الله»^(٥٨)، ويرى المعتزلة ذلك نتيجة لوحدة المهام ولوحدة الطبيعة لدى كافة المناصب «فقد ثبت بالشرع أن الصلاح في إقامة الأمراء والعمال والحكام أن يكون على اجتهاد واختيار، بعد معرفة الصفة. فكذلك لا يمتنع مثله في الإمام... وقد بينا أن الذي يقوم به الإمام من إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما جرى مجراها هو الذي يقومون به، فلو كان لا يثبت إماماً إلا بنص، لوجب مثله فيهم؛ إذ الطريقة واحدة. ولا يمكن أن يقال: إن عمله أوسع لأن ما أوجب أن لا يثبت إلا بنص هي الطريقة التي يقوم بها دون الكثرة، وهؤلاء مشاركون له في ذلك...»^(٥٩). ولما جعل المعتزلة منصب الإمام منصباً دينياً تحتم على ذلك أن يتم اختياره برضى الأمة وجمهورها، فلاختيار والبيعة طريق الإمامة وشرعيتها باعتبارها حكماً شرعياً^(٦٠)، بخلاف الإمامية التي جعلت النص محوراً مركزياً في عقيدتها، وطريقاً لإثبات الإمامة وتنصيب علي لها والأئمة من بعده، مما أدى إلى رفض المعتزلة لهذا المبدأ باعتبار أنه يشكل مصادرة للحرية الإنسانية واستلابها قدرة و«مضموناً»، كما أنه تهديد لجملة الفكر السياسي الاعتزالي ونظريته في الاختيار، مما جعل القاضي عبد الجبار يتبع كافة الوسائل والصياغات العقلية والعقلية لإسقاط النص الشيعي^(٦١). واستكمالاً لمنظومتهم السياسية، طرح المعتزلة تصوراتهم في تقاليد الامامة وشروطها، وكيفية قيامها، وطبيعة العقد، وصفات عاقدية ومؤهلاتهم المميزة، حتى يتسنى للإمام أن يكتسب صفة الشرعية كحاكم أعلى للدولة، ويتسلم مقاليد السلطة وإدارتها بمعرفة^(٦٢)، وهذا الموقف يستغرق عملية انتخاب الإمام كسلطة دينوية سياسية. وعليه، من ينتخب الإمام؟

الواقع إن المعتزلة جميعاً اتفقوا على عقدبيعة الإمام بواسطة نخبة خاصة يصير إليها الأمر ما عدا أبا

بكر الاصم وتلامذته الذين وافقوه رأيه، فقد أصر على فرض الإجماع حولها، «والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم»^(٦٣)، وبالرغم من أن موقف الأصم يعتبر مناهضاً لرأي كافة المعتزلة القائل بانتخاب الإمام بواسطة الخاصة، فإن فكرته هذه تحمل في طياتها طموحات مؤداها جمع الأمة بأكملها حول إمامها، وبالتالي توسيع القاعدة الجماهيرية التي تشارك في اختيار رئيس الأمة وبالتالي تنصيبه، بالرغم مما يشوب هذا الطرح من صعوبات سببها تعذر أو استحالة وجود وسائل تربط الأمصار ببعضها، إضافة إلى وجود فرق متناحرة تكفر بعضها بعضاً. يبقى أن كافة المعتزلة التي قالت بالاختيار، أوجبت أمر اختياره على «الخاصة» دون «العامة» وذلك «لأن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتؤويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها، ونقص عدمها، ولأي شيء أريدت، ولأي أمر أملت، وكيف مأتاها والسبيل إليها، بل هي مع كل ريح تهب وناشئة تنجم، ولعلها بالمبطلين أقر عيناً منها بالمحقين، وإنما العامة أداة الخاصة تبتذلها للمهن وترجي بها الأمور وتوصل بها على العدو وتسد بها الثغور، ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان»^(٦٤)، ومن الخطأ الاعتقاد بأن المعتزلة تبخس حق العامة بموقفها من اختيار الإمام بواسطة الخاصة ودونهم، لأن العلوم لدينا أنهم أمنوا بالعقل فيصلا بين المعارف وبالإرادة والحرية طريقي الاختيار، فمن الصعب إذن أن يجنبوا حق «العامة» عن اختيار إمامهم، ولكن يبدو أنهم وضعوا «العامة» ضمن قدراتها وإمكانياتها طالين منها الطاعة والاعتقاد على الخاصة، لأن المهم عندها هو اختيار الأنبل والأفضل للذود عن مصالح الأمة «فصلاح الدنيا وتام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة»^(٦٥)، فالخاصة هم نواب الأمة، ما دامت هناك استحالة لجمع أهل الأمة على رأي واحد لأسباب ذكرناها سابقاً، والقاضي عبد الجبار يقول بهذا الصدد: «إنه لو كان لا يتم عقد الإمامة إلا بإجماع، وقد علمنا أن الناس مختلفون في المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق، ولا يرضى كل فريق بما يختاره الآخر، فلو لم يتم ذلك الإجماع لما تم أبداً»^(٦٦)، ولكنه سرعان ما يقول معبراً عن ولاء خفي لحق الأمة في الاختيار: «ولكن على العاقدين أن يستشيروا سائر المسلمين...»^(٦٧) وأن يتحققوا من «رضى الجماعة»، وكذلك «الرضى والانقياد وإظهار ذلك»^(٦٨) لا مجرد شكلية البيعة والعقد، لأن البيعة ليست الصفق باليد، وإنما مسوغاتها وشروطها التي يجب النظر إليها حتى تتم متابعتها وبالتالي تحققها، فالمطلوب أن يقترن بالعقد، قبول من الإمام ليصير إماماً، لأنه ما لم يقبل بذلك لا يمكن أن يصير إماماً ولا يكتسب هذا العقد صفته الشرعية إلا بالعاقدين الذين تتوافر فيهم الشروط الواجبة باعتبار أن الأمة فوضتهم في تحقيق إرادتها، وتمثيل اختيارها.

فالشروط مفادها، أن يكون أهل العقد من أهل الستر والصلاح، ومن تثق الأمة بنصيحتهم وسعيهم في المصالح، وتمتعهم بقدرة التمييز بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح لها. والمقصود بالعلم أن يكون العاقد بعيداً عن الفسق وأن يكون عالماً بالسياسة وأمور الدنيا أكثر منه علماً بأمور الدين، لأن المطلوب معرفة من يصلح للإمامة ومن تم اختياره؛ أي تمتع العاقد بالرأي والحكمة.

لا شك في أن هذه الشروط تحمل في مضمونها أبعاداً سياسية، لأن طابعها السياسي يجلب عنها الطابع الديني، ويستدل على هذا من قول عبد الجبار والماوردي: «ولا يجب أن يكون من صفتهم أن يكونوا من أهل الفضل، أو يكونوا أفضل من في الزمان أو كالأفضل، لأنه قد ثبت أن فيمن عقد لأي بكر من لم يقاربه في الفضل»^(٦٩). وهكذا يتم العقد شريطة أن يكون عدد العاقدين ستة أشخاص على أن يعقد لواحد منهم، بشرط أن يقترن بموافقة الباقيين وينال رضاهم جميعاً. إذ لا يمكن أن تتحقق صيغة العقد بشروط الشرعية بغير القبول الكامل، من قبل العاقدين^(٧٠). ومما يبدي هاجسهم لرأب الصدع في الأمة الإسلامية، وبالتالي تمحور جماع الأمة حول مركزية السلطة الواحدة، جعلهم في حالة تكافؤ الشروط في اثنين من العاقدين، أي إذا كان التساوي بين الاثنين كاملاً - في الظروف والقدرة والصفات - ولأنه لا يمكن أن تعقد الإمامة لإمامين بل يجب اختيار واحد. يبيننا الجبائي والماوردي باستخدام القرعة، وأيديهما القاضي في صحة إجراءاته، إذ يفرض أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد^(٧١). كما لا يجوز من ناحية أخرى، باتفاق القاضي عبد الجبار والجويني والأشعري، عقد الإمامة لشخصين وإن كانا في طرفي العالم، فإن هذا العقد يعتبر باطلاً لأنه يماثل «تزيوج المرأة من رجلين في حالة واحدة»^(٧٢)، يقصد في وقت واحد. فتعددية السلطة كانت تعني بالنسبة للمعتزلة، تشتت الأمة والتفريط بجماعها ومقوماتها، لأن الحكام إذا تعددوا اشتدت منافستهم في الغلبة. ويقول الجاحظ: «وهل رأيتم ملكين أو سيدين في جاهلية أو إسلام من العرب جميعاً أو من العجم، ولا يتحيف أحدهما من سلطان صاحبه ولا يهلك أطرافه ولا يساجله الحروب، إذ كل واحد منهما يطعم في حد صاحبه وطره لتقارب الحال واستواء القوى ...»^(٧٣).

- ٤ -

لإدراك الإمامة لا بد من توافر شروط أقرت المعتزلة بها واعتبرتها ضرورية، منها أن يكون الإمام حراً، عاقلاً مسلماً، وأن يكون ذا رأي ومعرفة بالأمر، وأن يتصف بالعدالة^(٧٤). وأن يكون حراً معناه أن يكون متمكناً فيما أوكل إليه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان مزوداً بالحرية والإرادة ومبدأ الاختيار، وهي أسس منظومتهم السياسية التي ينبني على صرحها منصب الإمامة، وأن يكون عاقلاً، فالعقل يمنحه قدرة التمييز على ما ينبغي عمله، وما يمكن الاستغناء عنه أو تجاوزه، ولا يفوتنا أن نذكر أهمية العقل عند المعتزلة من قولهم: «إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع»^(٧٥). ولقد بنوا على هذا القول، فيما بعد، نظريتهم الخاصة بالحسن والقبیح. أما أن يكون مسلماً، فهذه الصفة تلقائية، أي المهدف إسقاط إمامة الكافر، وعدم جوازها. أما العلم، فهو صفة مضافة إلى العقل وهي المعرفة، إنما الخاصة في شؤون السياسة وتعبئة الجيوش في حماية الأمة وجهاد العدو وقتاله إلى «تجيش الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفر»^(٧٦). يبقى أن يكون الإمام عادلاً، فإذا كانت العدالة شرطاً في الشاهد والأمير والحاكم، فهي في الإمامة أولى وأوجب، وإضافة إلى هذه

الشروط الآنفة الذكر يذكر عبد الجبار ، في موضع آخر ، أن يكون الإمام قرشي النسب^(٧٧) . ولكن يبدو أن هذه قضية خلافية بين المعتزلة^(٧٨) أنفسهم ، وهذا يعني أن أهل السنة^(٧٩) والقاضي عبد الجبار وبعض المعتزلة^(٨٠) قد شددوا على هذا الشرط « إلا في حالات خاصة » .

وتطلع المعتزلة إلى إمام يسوس الأمة ويرعى مصالحها جعلهم يتطرقون لموضوع نظرية التفضيل في الإمامة ، حيث حسمو الموقف أخيراً لصالح المفضول بناء على حرصهم على المصلحة العامة ، التي تعد فوق كل الاعتبارات ؛ لأن « الإمامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادته وإنما يختار للأمة ما تقتضيه المصالح »^(٨١) ، أي ما يعود الصلاح فيه على « الكافة »^(٨٢) ، وهو الأمر الذي يجعل المفضول أولى بالتقديم من الأفضل ، لذلك يميز عبد الجبار بين الأفضل في العبادة وبين مصالح الأمة ، والوعي بشؤون الحكم^(٨٣) . فالإمامة برأي المعتزلة في تحقيقها بصيغتها الدستورية الشرعية تتطلب الوعي السياسي بمصلحة الأمة وحفظ الشريعة ، فلا تؤول الإمامة من الأفضل إلى المفضول إلا لاعتبارات سياسية تأهيلية تتعلق بفلسفة الحكم ، وبشروطها الدينية والدنيوية ، وقولهم بجوازها سعيًا إلى تحقيق الغرض الأصلي المتبغى من وراء نصب الإمام ، واتساقاً مع نفهم الطابع الديني الذي أضفته الشيعة على هذا المنصب وصاحبه ، فلما كان الإمام ينصب لمصالح الدنيا وتنفيذ الحدود والأحكام كان الأولى هو تقديم من يحقق ذلك ويتحقق على يديه أكثر من غيره^(٨٤) .

وتشياً مع تقرير الطابع السياسي لمنصب « الإمامة » رأى المعتزلة جواز عزل الإمام إذا أخل بشرط من الشروط المطلوب توافرها فيه . فانطلاقاً من رفضهم لمبدأ « العصمة » يناقش عبد الجبار من ينكرون عزل الإمام ، فيرفض منطقهم ويقول : « وأما قولهم : إن من حقه أن يولي ولا يولى فمتنازع فيه ، لأن عندنا أنه يولي وينصب كالأمير ، وإن أهل الصلاح والعلم ينصبونه إماماً »^(٨٥) . و « أما قولهم أنه لا يؤخذ على يده ويأخذ على يد غيره ، فغير مسلم ، لأن عندنا الإمام يأخذ على يده العلماء والصالحون ، ينهونه على غلظه ، ويردونه عن باطله ، ويذكرونه بما زل عنه ، وإذا زاغ عن طريق الحق استبدلوا به »^(٨٦) . فقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يُخلع بحدث مجري مجرى الفسق ، لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك^(٨٧) ، فالإمامة برأي المعتزلة ليست من أصول الدين بل هي ضرورة لسياسة الأمة ومصالحها ، ولذلك ميزوا بين علم السياسة وعلم الفقه ، ورأوا أن العالم بالسياسة مقدم في الإمامة على العالم بالفقه ، « فإذا تساوى اثنان في خصال الإمامة ، إلا أنه كان أحدهما أعلم والآخر أسوس ، فإن الأسوس أولى بالإمامة ، لأن حاجة الإمامة إلى السياسة وحسن التدبير أكد من حاجتها إلى العلم والفقه ... »^(٨٨) .

- ٥ -

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكذلك المنزلة بين المنزلتين ، هما من ضمن الأصول الخمسة للمعتزلة ، وتندرج مباحثهما ضمن أصل العدل ، فكيف طبق المعتزلة هذه الأصول على الساحة العملية؟ هذا ما

سنحاول إلقاء الضوء عليه .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، على رأيهم واجب على سائر المؤمنين ، كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه ، فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد ، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسيقين^(٨٩) . إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يرتكزان على أصل سياسي في جوهره ، أي شرعية الثورة إذا اقتضت الظروف ، والثورة على الطغاة إذا استبدوا . وتبديلهم إذا لم يدعنوا للحق ، فمن حيث المبدأ ، يحمل هذا الأمر بعداً سياسياً مكملاً لأصلهم الخاص بالعدل . وتقتضي مهام القيام بهذا المبدأ ووسائل تنفيذه ، أن يكون متدرجاً متصاعداً ، وعلى ذلك ينبغي إنفاذ الأمر الأسهل ، فلا يجب تجاوزه إلى الأمر الصعب . ويتحقق العلم بهذا التدرج عقلاً وشرعاً ، أما عقلاً : فإذا تمكن تحقيق هدف الأمر السهل فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر « الصعب »^(٩٠) .

يروى صاحب الأغاني أن عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٤ هـ / ٦٩٩ - ٧٦١ م) قال لعبد الكريم بن أبي العوجاء الذي كان يتهم بالزندقة والإلحاد وإفساد الشباب : « بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك فإن خرجت من مصرنا وإلا قمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك »^(٩١) .

وأما الناحية الشرعية ، فإن الآية « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما . فإن بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ... »^(٩٢) . تتضمن أمراً إلهياً يوجب إصلاح ذات البين ، أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه إلى أن انتهى بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم^(٩٣) . ولم يخرج عن هذه القاعدة إلا عبد الجبار القائل : إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى^(٩٤) . ويبدو واضحاً أن القاضي ، بمقياس الفكر السياسي (الاعتزالي) ، يبدو متراجعاً بتحديد صلاحية الأمة الخاصة القيام بهذا الأمر وإنابته بالحاكم الأعلى للدولة وربما كان هذا راجعاً إلى علاقته الوطيدة ومصالحه الشخصية بأمراء الاحتلال البوهي^(٩٥) . ومثل هذا الموقف يبدو مناقضاً للحركة الاعتزالية التي عرفت بتقاليدها الثورية وصلابة مواقفها المبدئية في الدعوة إلى مقارعة الحكام الجائرين ، وأوجبت على الناس الخروج على السلطان الظالم بالسيف لإزالته ، تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أخبرنا الأشعري في نصه السابق ، وكما يبدو أيضاً من اتجاه المعتزلة ضمناً أنه لا يمكن أن يكون الإمام عادلاً إلا إذا كان معتزلاً العقيدة . وتحدد المعتزلة شرطين أساسين للثورة : أولاً ، يجب الإمكان والقدرة على هذا الخروج ؛ وثانياً ، لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل^(٩٦) ، وبذلك تكون المعتزلة قد حلت مشكلة قيام الثورات حلاً أساسه العدل والقوة وانسجاماً مع منظومتهم السياسية أقروا تطبيق المبدأ نفسه على الإمام فيما يخص عامة الشعب . ويتحدث المعتزلة ، بلسان الجاحظ ، عن كيفية معاملة الرئيس أو الإمام للرعية . فالجاحظ يرى أن أساس التدبير الرغبة والرغبة ، ذلك لأن الناس طبعوا على هذين الأصلين ، وأن لا بد للسلطان من مراعاتهما في معاملتهما . إن الناس برأيه لا ينقادون إلا لمنافعهم (الترغيب) ولا يخضعون إلا لصاحب القوة (الترهيب) ، والمثال على ذلك ما جاء به

القرآن من الوعد والوعيد . فالوعد هو الترغيب بالجنة والوعيد هو التهيب من النار . ولنسمعه يشرح فكرته إذ يقول : « فَعَلَّمَ اللَّهُ مِنْهُمْ لَا يَتَعَاطَفُونَ وَلَا يَتَوَاصِلُونَ وَلَا يَنْقَادُونَ إِلَّا بِالتَّأْدِيبِ ، وَإِنْ التَّأْدِيبُ لَيْسَ إِلَّا بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، وَإِنْ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ غَيْرُ نَاجِعِينَ فِيهِمْ إِلَّا بِالْتَّرْغِيبِ وَالتَّهْيِيبِ اللَّذِينَ فِي طِبَائِهِمْ ، فِدْعَاهُمْ بِالْتَّرْغِيبِ إِلَى جَنَّتِهِ ، وَجَعَلَهَا عَوْضًا مِمَّا تَرَكُوا فِي جَنْبِ طَاعَتِهِ ، وَزَجَرَهُمْ بِالْتَّرْهِيْبِ بِالنَّارِ مِنْ مَعْصِيَتِهِ ، وَخَوْفِهِمْ بِعِقَابِهَا عَلَى تَرْكِ أَمْرِهِ ، وَلَوْ تَرَكَهُمْ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَالطَّبَاعَ الْأَوَّلَ جَرَوْا عَلَى سَنَنِ الْفُطْرَةِ وَعَادَةِ الشَّيْئَةِ »^(١٧) . وما يدل على أهمية الترغيب والتهيب أو الأمر والنهي ، كضرورات عملية لممارسة سياسة الإمام ، قوله : « إِنْ الرِّغْبَةُ وَالرَّهْبَةُ أَصْلًا كُلُّ تَدْبِيرٍ وَعَلَيْهِمَا مَدَارُ كُلِّ سِيَاسَةٍ عَظُمَتْ أَوْ صَغُرَتْ »^(١٨) . غير أن الجاحظ يربط سياسة الترغيب والتهيب بحدود العدالة ، حيث يقول القرآن : « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ » (الزلزلة : ٨) . وأساس العدالة معاملة الجميع على قدم المساواة ، أو عدم المحاباة ، وإعطاء كل ذي حق حقه ، وتطبيق القانون الذي يثبت المحسن على إحسانه ، ويعاقب المسيء على إساءته^(١٩) . فصفة الحزم في السلطان أو الإمام من الصفات الأساسية « لِأَنَّ أَيَّ رَئِيسٍ كَانَ خَيْرُهُ مُحَضًّا عَدَمَ الْهَيْبَةِ ، وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِإِقَامَةِ جَزَاءِ السَّيْئَةِ وَالْحَسَنَةِ ، وَقَتْلَ فِي مَوْضِعِ الْقَتْلِ ، وَأَحْيَا فِي مَوْضِعِ الْإِحْيَاءِ ، وَعَفَا فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ ، وَعَاقَبَ فِي مَوْضِعِ الْعُقُوبَةِ ، وَمَنَعَ سَاعَةَ الْمَنَعِ ، وَأَعْطَى سَاعَةَ الْإِعْطَاءِ ، خَالَفَ الرَّبَّ فِي تَدْبِيرِهِ ، وَظَنَّ أَنَّ رَحْمَتَهُ فَوْقَ رَحْمَةِ رَبِّهِ ... »^(٢٠) . ولا ينسى الجاحظ أن يحدد سياسة السلطان حيال كل من العدو والصديق ، فيبدأ بمعاملة العدو بالحسنى وإلا فبالتحصن له ، وإلا فبالاستعداد لمجابهته ، أما الصديق فينبغي المحافظة عليه ومساعدته عند الحاجة وعقابه إذا أساء والاستمرار بزيارته لتفقد أحواله^(٢١) . والحق يقال إن الجاحظ قد خصص المزيد من نتاجه لموضوع السياسة والوطنية برسائلته الخاصة « الحنين إلى الأوطان » ولقد نُسب إليه كتاب « التاج » الذي يدور حول موضوع السياسة^(٢٢) .

- ٦ -

أما أصلهم الرابع ، فقولهم بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو حكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق ، فبذلك جعلوا للفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلي الإيمان والكفر ، واعتبروه وسطاً بينهما . والواقع أن مسوِّغات منشأ هذا الأصل متعددة ، فمنهم من يقول بأن المعتزلة أخذوا هذا الأصل عن مصادر إسلامية ، ومنها قوله تعالى : « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ »^(٢٣) . وكذلك حديث الرسول ﷺ « خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَاطُهَا »^(٢٤) كما اطلع المعتزلة على أقوال الفلاسفة اليونان في المنزلة بين المنزلتين ، أو ما يدعونه « الوسط الذهبي »^(٢٥) وقد كانت لأولئك الفلاسفة فيها جولات مشهورة ، وخصوصاً أرسطو الذي بنى عليها فلسفته الأخلاقية ، وأفلاطون الذي أبان في إحدى محاوراته أن الشيء إذا لم يكن حسناً فليس من الضروري أن يكون قبيحاً ، أي أن هناك منزلة أخرى بين منزلي الحسنى والقبيح .

ومنهم من اعتبر أن هذا الأصل نشأ تاريخياً من المسألة السياسية المتعلقة بالخلافة، وبحكم الخليفة الفاسق، سواء أكان هذا الحكم شرعياً أم لم يكن^(١٠٦). ويعد هذا الأصل أكبر الأصول ارتباطاً بواقع الفكر السياسي^(١٠٧) للاعتزال الذي كان نتيجة الخلافات الدينية - السياسية - الاجتماعية في التساؤلات التي طرحت بشأن صلاحية الحاكم الأموي، وكانت الإجابة على هذه التساؤلات هي: إن الحاكم الأموي الأول (معاوية) فاسق من مرتكبي الكبائر^(١٠٨). ومنهم من يخطئ الذين فهموا أن هذا الأصل عن واصل بن عطاء وعمر بن عبيد يمثل موقفاً وسطاً شبه حيادي بين الرأيين المتعارضين: رأي الخوارج ورأي أهل السنة، وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط، الحياء في النزاع السياسي الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين، ومفاد الاعتراض على هذا الرأي، أن أصل المنزلة بين المنزلتين، يعتبر من النتائج السياسية الإيجابية التي رتبها المعتزلة على ظهور الفسق على مرتكب الكبيرة^(١٠٩). واعتقادي أنه لا يمكن أن يأخذ هذا الأصل منحى ثورياً إلا إذا ربط بأسبقيته على الأصل الرابع، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك يخلص المعتزلة إلى تحديد الخصم ورميه بصفة الفسق، حتى إذا جاء الأصل الرابع نهوا عن المنكر بواسطة السيف لأنه «ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق، لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك»^(١١٠).

وما يدل على تطبيق المعتزلة لنظرية «المنزلة بين المنزلتين» من خلال المبدأ العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقوفهم إلى جانب الإمام زيد بن علي^(١١١)، في ثورته على السلطة الأموية تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي قيل إن واصل بن عطاء ألهمه إياه، مما وجد أن الواجب يدعوه إلى تحقيق «العدل» في إحياء السنة وقتل البدعة، ومواجهة (الفَسَقَة)^(١١٢).

ويبدو أن المعتزلة لم يمارسوا أفكارهم الثورية هذه ضد الأمويين فقط، لأن الأمر بالنسبة إليهم كان أمر فكر سياسي وقيم ومبادئ لا سلالات وقبائل وأجناس، والدليل على ذلك أنهم طبقوا نظريتهم عملياً في مؤازرتهم ليزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦ هـ / ٧٤٣ م) على خصمه الوليد بن يزيد، وقاد هذه المؤازرة عمر بن عبيد الذي دعا رفاقه إلى مناصرة الخليفة الثائر والوقوف إلى صفه بقوله: «تهياؤوا حتى يخرج إلى هذا الرجل فنعينه على أمره... وكان ذلك حتى ظفر بالخلافة ضد خصمه الفاسق الفاجر»^(١١٣). وكذلك التفاف المعتزلة حول مروان بن محمد (١٢٧ - ١٣٢ هـ / ٧٤٤ - ٧٤٩ م) آخر خلفاء بني أمية، فإنه يدل على أن مواقفهم أساسها المبدأ لا التعصب.

- ٧ -

يبقى أن نسأل: هل أراد المعتزلة لفكرهم السياسي أن يصبح جامعاً مشتركاً لدى كافة العناصر التي شكلت الأمة، وأن يكون لهذا الفكر طابعه المميز؟

يجيبنا الجاحظ عن هذا السؤال بأن الأصول العرقية المختلفة لا يصح أن تكون عقبة في سبيل وحدة قوم تجمعهم اللغة والهوية والأخلاق والعادات والتقاليد. وإليك ما قاله الجاحظ مخاطباً صاحبه: «وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التي كانت مختلفة، ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة، ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، وتسلم صدورهم، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النسب، وكم مقدار الخلاف في الحسب، فلا يغير بعضهم مغير، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة وشبهات مزورة... وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني، ومجمولاً منهم في عامة الأسباب لم يكن ذلك بأعجب من جعل الخال والدأ، والحليف من الصميم، وابن الأخت من القوم... وقد جعلوا إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً؛ لأن الله فتق لهاته^(١١٤) بالعربية المبنية على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتقدير، وسلخ طباعه من طبائع العجم، ونقل إلى بدنه تلك الأجزاء، وركبه اختراعاً على ذلك التركيب، وسوّاه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشأئهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهمهم على أكرمها وأمكنها وأشرفها وأعلاها، وجعل ذلك برهاناً على رسالته ودليلاً على نبوته، فكان أحقّ بذلك أنسب وأولى بشرف ذلك الحسب»^(١١٥)، وبذلك جرد الجاحظ «وحدة النسب» من خطرهما الذي كان يعطيها إياه دعاة التفرقة من أطراف الصراعات القومية المتعصبة. لأن هاجسه كان وحدة الأمة قياساً على وحدة العرب القدماء سابقاً، هؤلاء الذين جمعتهم الأخلاق والشئال دون أن تجمعهم وحدة النسب، فيقول بهذا الشأن: «إن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربية وفي اللغة والشئال والهمة وفي الأنف والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً، وافرغوا إفرغاً واحداً، وكان القلب واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشدّ تشابهاً في باب الأعم والأخص، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرت عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى...»^(١١٦)، ومن ثم يمضي الجاحظ ليبرهن لنا على أن المجتمع الذي نشأ فيه، كان متآلفاً قومياً، وبالتالي بعيداً عن الأصول العرقية والأنساب فيقول: «ألا ترى أنك ترى البصري فلا تدري أبصري هو أم كوفي، وترى المكي فلا تدري أمكي هو أم مدني، وترى الجبلي فلا تدري أجبلي هو أم خراساني، وترى الجزري [ساكن الجزيرة] فلا تدري أجزري هو أم شامي... وكذلك ترى أبناء العرب والأعراب الذين نزلوا خراسان لا تفصل بين من نزل أبوه بـ «فرغانة» وبين أهل فرغانة»^(١١٧). ومن ثم يخبرنا الجاحظ عن تعلق المرء بوطنه فيقول: «إن العرب كانوا إذا غزوا أو سافروا حملوا معهم حفنة من تربة بلادهم يستنشقوها (كذا) إذا أحسوا بزكام أو صداع أو نزلة»^(١١٨). ولحب الأوطان حسنة كبرى هي رضا الناس ببلدانهم مهما كانت رديئة، ولولا ذلك لاندفعوا إلى التنافس على البلدان الطيبة المناخ والخصب ولانساقوا إلى التحارب والتفاني^(١١٩). وبهذا يخلص الجاحظ إلى أن الوطن هو الشيء الأسمى في نظر عامة الشعب مهما تعددت السلالات واختلفت العناصر، ولذلك يقول: «إن محبة الوطن شيء شامل لجميع الناس وغالب على جميع الجيرة»^(١٢٠).

بعد هذا العرض المفصل لكل ما جال ودار تقريباً حول فكر المعتزلة السياسي، لا بد من القول: إن هذا الفكر لم يكن بعيداً عن الساحة الاجتماعية والسياسية، لذلك ظهر الاعتزال كحركة تحررية «ليبرالية» تعتمد الإرادة ومبدأ الاختيار وسيادة القانون العقلي، كمبادئ مناهضة لتلك التي سادت في تلك الحقبة، مبادئ أرادوا، بواسطتها، افتعال ثورة فكرية وسياسية تعتمد الانفتاح العقلي والفكري من جهة، إلى جانب ديناميات زودوا بها الإنسان المعتزلي، نواتها الانفلات من القدر المحتوم، والاعتقاد على النفس والاختيار في سبيل بناء سياسة الفرد وسياسة الأمة. غير أن اعتراضنا عليهم هو أنهم اشتهروا بقولهم بحرية الفرد ودفاعهم عن تلك الحرية، أي أنهم احترموا العقل البشري، وجعلوا الإنسان العاقل مخلوقاً كيانياً، ثم إذا بهم بعد ذلك يدعون إلى عقيدة معينة، أعني قولهم بخلق القرآن. فلما أعرض عنها ونأى فرضوها عليه فرضاً فناقضوا بذلك أنفسهم، وعارضوا تعاليمهم. ولعل هذا ما يقدر بقيمة البعد السياسي لفكرهم المبني على الحرية والاختيار.

ومهما يكن من أمر، فالجناح يرى أن السياسة أمر صعب، وعمل يتطلب الحنكة والدراية ويتطلب الانتصار على الذات في سبيل رفعة المبدأ، ناهيك، بأن تحققها المثالي يبقى ضمن إطار النسبية، وكأني بالجناح قد أحس بهذا الأمر عندما قال مستشهداً قول الهذلي:

وإن سياسة الأقوام فاعلم لها صعداء مطلبها طويل^(١١)

الحواشي

- (١) يوليوس فلهوزن، «الخوارج والشيعة»، ص ٤١ - ١٣٠، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة القاهرة: ١٩٥٨ م.
- (٢) راجع محمد عمارة، «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٧٢، ص ١٦٤؛ نقلاً عن «السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية»، ص ٣٦، وغيرها من الصفحات.
- (٣) طاش كبري زادة، «مفتاح السعادة»، طبعة حيدر آباد: ١٣٢٨ هـ، ج ٢، ص ٣٣.
- (٤) ابن عساكر، «التهذيب»، طبعة دمشق، ج ٤، ص ٢٠.
- (٥) ابن سعد، «طبقات»، دار صادر، بيروت: ١٩٥٧ م، ج ٧، ص ١٢٢.
- (٦) أمالي المرتضى: ج ١ ص ١٠٦، طبعة القاهرة ١٩٥٤ م.
- (٧) أحمد بن المرتضى، «المنية والأمل»، ط حيدر آباد: ١٩٠٢ م، ص ١٦ - ١٧.
- (٨) فان أس، «مسائل الإمامة للناسخ الأكبر المتوفى ٢٩٣ هـ»، دار النشر «فرانتس شتاينر فيسبادن»، بيروت: ١٩٧١، ص ٦٣.
- (٩) راجع زهدي جار الله، «المعتزلة» الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت: ١٩٧٤، ص ٣٤، نقلاً عن «مختصر الدول» للمعري، ص ١٩١.
- (١٠) ابن قتيبة، «كتاب المعارف»، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بيروت: ١٩٧٠، ص ٢٠٧.
- (١١) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين»، طبعة استنبول: ١٣٤٧ هـ، ١٩٢٨ م، ص ٩٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٦، ١٧٦.
- (١٢) الخياط، «الانتصار»، لجنة التأليف والنشر، القاهرة: ١٩٢٥، ص ١٢٧.

- (١٣) غولد تزيهر، «العقيدة والشريعة في الإسلام» ترجمة وتعليق مجموعة من الأساتذة، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ١٩٥٩، ص ٧٦ - ٧٧.
- (١٤) أحمد أمين، «دعوى الإسلام» لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٤٩، ط ٤، ج ٢، ص ٨١.
- (١٥) القاضي عبد الجبار، «المغني»، طبعة القاهرة، ج ٨، ص ٤.
- (١٦) الأصفهاني، «الأغاني»، ج ١٠، ص ٩٩؛ وغولد تزيهر، «العقيدة والشريعة...» ص ٨٧.
- (١٧) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: ١٩٦٥، ص ١٢٤.
- (١٨) أبو ريدة، «إبراهيم بن سيار النظام»: طبعة القاهرة: ١٩٤٦، ص ٦ - هامش، نقلاً عن «بحر الكلام» لأبي المعين ميمون النسفي (٨٠٥ هـ) مخطوط رقم ٥١٤ / عقائد تيمور بدار الكتب المصرية، ص ٣٤.
- (١٩) القاضي عبد الجبار، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» تحقيق فؤاد سيد، طبعة تونس: ١٩٧٢، ص ٣٣١.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٢، ٣٠٣.
- (٢١) راجع بشأن القصيدة: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٦.
- (٢٢) السوس الأقصى: كورة ببلاد المغرب، من أعمال مدينة طنجة، والسوس الأدنى: بلدة الأهواز.
- (٢٣) الشهر الناجر: الذي يأتي في صميم الحر؛ لأن الإبل تنجر فيه، أي يشتد عطشها حتى يلبس جلودها.
- (٢٤) أنقب الزند: قدحه، وأورى الزند: أثقبه.
- (٢٥) المراد بعلم التشاجر: «علم الكلام»؟!.
- (٢٦) راجع: ابن المرتضى، «طبقات المعتزلة»، طبعة بيروت: ١٩٦١، ص ٣٢.
- (٢٧) راجع: الأشعري، «مقالات الإسلاميين» تحقيق عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢: ١٩٦٩، ج ١، ص ٢.
- (٢٨) راجع: «استحقاق الإمامة»، (آثار الجاحظ»، ص ١٤٤)، تحقيق عمر أبو النصر، مطبعة النجوي، بيروت: ١٩٦٩ م.
- (٢٩) راجع: «رسائل الجاحظ» تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر: ١٩٦٥ م، ج ١، ص ١٦١.
- (٣٠) «استحقاق الإمامة»، ص ١٤٣.
- (٣١) راجع: الشهرستاني، «نهاية الاقدام» طبعة اكسفورد: ١٩٣٤، ص ٤٨٠ - ٤٨١.
- (٣٢) الجويني، «الإرشاد»، طبعة مصر: ١٩٥٠، ص ٤٢١.
- (٣٣) راجع: الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص ١٠٥، مطبعة الحلبي، مصر.
- (٣٤) راجع: الشهرستاني، «نهاية الاقدام»، ص ٤٨٠ - ٤٨١.
- (٣٥) ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل» القاهرة: ١٣٢١ هـ، ج ٤، ص ٨٧.
- (٣٦) هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، من الطبقة السادسة من رجال المعتزلة، راجع، الدكتور البير نادر: «فلسفة المعتزلة»، الطبعة الأولى، الإسكندرية: ١٩٥٠، ج ١، ص ١١.
- (٣٧) الرازي، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين» طمصر، د. ت.، ص ١٧٦.
- (٣٨) راجع: الأشعري، «مقالات...»، ج ٢، ص ١٤٩.
- (٣٩) راجع محمد عمارة، «المعتزلة وأصول الحكم» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٧٧، ص ١٠.
- (٤٠) الشهرستاني، «الملل والنحل»، طمصر: ١٩٦٧، ج ١، ص ٨٠.
- (٤١) راجع: الرازي، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين...»، ص ١٧٦.
- (٤٢) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، طبعة مصر الثانية: ١٩٦١، ص ٥.
- (٤٣) راجع القاضي عبد الجبار، «المغني»، ج ٢٠؛ «الإمامة»، القسم الأول، ص ٣٩؛ و«شرح الأصول الخمسة»، طبعة مصر: ١٩٦٥، ص ٧٥٠ - ٧٥١.
- (٤٤) راجع: القاضي، «المغني»، «الإمامة»، القسم الأول، ص ١٤ - ١٥.
- (٤٥) الرازي، «محصل أفكار المتقدمين...»، ص ١٧٦؛ و«شرح نهج البلاغة»، ج ٢، ص ٣٠٨.
- (٤٦) هناك من أوجب الخلافة من المعتزلة عقلاً وهم قلة، ولكن يجابها على الخلق والناس لا على الخالق، لأن أمرها دنيوي لا ديني، أي على خلاف مفهوم الشيعة، راجع بهذا الشأن: «شرح نهج البلاغة»، ص ٣٠٨.

- (٤٧) «رسائل المجاحظ» ج ١، ص ٣١.
- (٤٨) القاضي، عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، ص ٧٥٠ - ٧٥١.
- (٤٩) القاضي: «الإمامة»، القسم الثاني، ص ٦٦.
- (٥٠) القاضي، المصدر نفسه، القسم الأول، ص ١٩١.
- (٥١) القاضي، «المغني»، ج ١٥، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.
- (٥٢) القاضي، «الإمامة» القسم الأول، ص ٣٧.
- (٥٣) عبد المعطي وجلال شرف، «الفكر السياسي في الإسلام»، طبعة مصر: ١٩٧٥، ص ٢٩١.
- (٥٤) النص عندهم هو طريق إمامة علي بن أبي طالب، والأئمة من بعده، وينبغي تكفير من لم يقل بهذا المبدأ؛ راجع: ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة» طبعة مصر الأولى، ج ٢، ص ٤٤٤.
- (٥٥) ترى الزيدية وجوب العلم بأن الإمام علياً وولديه (الحسن والحسين) قد نص على إمامتهم؛ راجع: الإمام يحيى بن الحسين الزيدي، «رسائل العدل والتوحيد»، طبعة مصر: ١٩٧١، ج ١، ص ٧٤ - ٧٥.
- (٥٦) يعتقد بعض معتزلة بغداد بأن النبي أوصى علياً، وعهد إليه، ألا يتنازع في أمر الإمامة وأن لا يثير فتنة، بل يطلبها بالرفق، وهو الأمر الذي يفسر تنازله عن الإمامة رغم أنه لم يصرح بأنه المنصوص عليه، راجع «شرح نهج البلاغة»، ج ١، ص ٢١١.
- (٥٧) زعموا أن النبي نص على أبي بكر بأمره إياه بالخلافة، راجع: القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة» ص ٧٦١.
- (٥٨) عبد الجبار، «تثبت دلائل النبوة»، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط بيروت: ١٩٦٦، ج ١، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٥٩) القاضي عبد الجبار، «المغني»: «الإمامة» القسم الأول، ص ٩٩ - ١٠٠.
- (٦٠) القاضي، «شرح الأصول الخمسة»، ص ٧٥٤ - ٧٥٥.
- (٦١) راجع عن التفاصيل: عبد الستار الراوي، «العقل والحرية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت: ١٩٨٠، ص ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦.
- (٦٢) راجع: القاضي، «المغني»، «الإمامة»، القسم الأول، ص ٢٥١، وما يليها.
- (٦٣) راجع الشهرستاني، «الملل والنحل»، ج ١، ص ١٠٩: يعتبر الشهرستاني أن الأصم أراد الطعن بإمامة علي إذ كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافة، أما البغدادي فيعتبر أن قول (الأصم) يدعم إمامة معاوية لإجماع الأمة عليه بعد علي: راجع «أصول الدين»، ص ٢٨٧.
- (٦٤) المجاحظ: «الرسالة العثمانية» تحقيق عبد السلام هارون، ط مصر، ١٩٥٥، ص ١٥٠.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (٦٦) «المغني»، ج ٢٠، «الإمامة» القسم الثاني، ص ٦٨.
- (٦٧) المصدر السابق، القسم الأول، ص ٢٦١.
- (٦٨) المصدر السابق، القسم الثاني، ص ٥، القسم الأول، ص ٢٥١.
- (٦٩) «المغني»: ج ٢٠، «الإمامة»، القسم الأول، ص ٢٦٧. و«الأحكام السلطانية»، طبعة مصر: ١٩٦١، ص ٥ - ٦.
- (٧٠) عبد الجبار، «المغني»، «الإمامة»، القسم الأول، ص ٢٥٢.
- (٧١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.
- (٧٣) «استحقاق الإمامة» (آثار المجاحظ)، ص ١٥٨.
- (٧٤) القاضي عبد الجبار، «المغني»، «الإمامة» القسم الأول، ص ٢٠١.
- (٧٥) راجع: الشهرستاني، «الملل والنحل»، ج ١، ص ٨١؛ والخياط، «الانتصار»، ص ١٨١ - ٢٢٢.
- (٧٦) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة» ص ٧٥٣.
- (٧٧) القاضي عبد الجبار، «المغني»، «الإمامة»، القسم الأول، ص ١٩٨ - ١٩٩.
- (٧٨) راجع عن التفاصيل: محمد عمارة، «المعتزلة وأصول الحكم»، ص ١٥٣، لغاية ١٦١.
- (٧٩) القاضي عبد الجبار، «المغني»، «الإمامة». القسم الأول، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

- (٨٠) الجويني، «الإرشاد»، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٨١) القاضي عبد الجبار، «المغني»، «الإمامة»، القسم الأول، ص ٢٢٧.
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.
- (٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (٨٤) راجع بهذا الشأن: محمد عمار، «المعتزلة وأصول الحكم»، ص ٢٠٥، حتى ٢٢١؛ وكذلك: عبد الستار الراوي، «العقل والحرية»، ص ٤٢٨، لغاية ٤٣٢.
- (٨٥) «المغني»، ج ٢٠، «الإمامة»، القسم الأول، ص ٩٣.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.
- (٨٨) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، ج ١٧، ص ١٧٣ - ١٧٤.
- (٨٩) الأشعري، «المقالات»، ج ١، ص ٢٧٨.
- (٩٠) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، ص ١٤٤.
- (٩١) الأصفهاني، «الأغاني»، ج ٣، ص ٢٤.
- (٩٢) سورة الحجرات، آية ٩.
- (٩٣) القاضي عبد الجبار، «شرح الأصول الخمسة»، ص ١٤٤.
- (٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤١.
- (٩٥) راجع الدكتور عبد الكريم عثمان، «قاضي القضاة»، ص ٣٠، بيروت ١٩٦٧.
- (٩٦) راجع عن التفاصيل: الدكتور البير نادر، «فلسفة المعتزلة»، ج ٢، ص ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨.
- (٩٧) راجع عن التفاصيل: «المعاش والمعاد» (رسائل الجاحظ)، ج ١، ص ١٠٤.
- (٩٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥.
- (٩٩) المرجع السابق، ص ١٠٤.
- (١٠٠) الجاحظ: «الحيوان»، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة: ١٩٤٥، ج ٢، ص ٨٧.
- (١٠١) «المعاش والمعاد»، ج ١، ص ١١٥.
- (١٠٢) راجع عن التفاصيل: الدكتور علي أبو ملحم، «المناهي الفلسفية عند الجاحظ»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٧٦.
- (١٠٣) سورة البقرة، آية ١٣٧.
- (١٠٤) المسعودي، «مروج الذهب»، دار الأندلس بيروت، بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٧٣.
- (١٠٥) راجع بشأن التفاصيل: زهدي جار الله، «المعتزلة»، ص ٥٥.
- (١٠٦) راجع: لويس غاردييه وج. قنواقي، «فلسفة الفكر الديني»، نقله إلى العربية الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، ط بيروت الأولى: ١٩٦٧، ج ١، ص ٨٧.
- (١٠٧) عبد الستار الراوي، «العقل والحرية»، ص ٤٤١.
- (١٠٨) القاضي عبد الجبار، «المغني»، «الإمامة»، القسم الثاني، ص ٩٣ - ٩٤.
- (١٠٩) محمد عماره مخطيء نلينو في رأيه: راجع البحث عن عبد الرحمن بدوي، «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ص ١٨١، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٦٥، الطبعة الثالثة.
- (١١٠) القاضي عبد الجبار، «المغني»، ج ٢٠ - القسم الأول، ص ٢٠٣.
- (١١١) راجع القاضي، «فضل الاعتزال»، ص ٢٢٨.
- (١١٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.
- (١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
- (١١٤) اللهاة: جزء في أقصى سقف الفم مشرف على الحلق.
- (١١٥) «رسائل الجاحظ»، ج ١، ص ٢٩ - ٣١.

-
- (١١٦) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٤ ، وما يليها .
(١١٧) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
(١١٨) الجاحظ ، « الحيوان » ، ج ٢ ، ص ١٤ .
(١١٩) ياقوت الحموي « معجم البلدان » مطبعة الحكومة ، بغداد : ١٩٧٠ ، ص ٤٦٤ .
(١٢٠) « رسائل الجاحظ » ، ج ١ ، ص ٦٣ .
(١٢١) الجاحظ ، « الحيوان » ج ٢ ، ص ٨٧ .